



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Powrócić do początku, czyli jak kultura maskuje swoją zmienność?

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2015). Powrócić do początku, czyli jak kultura maskuje swoją zmienność?. "Sprawy Narodowościowe" (2015, z. 46, s. 107-122), doi 10.11649/sn.2015.037

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

JAN KAJFOSZ

POWRÓCIĆ DO POCZĄTKU, CZYLI JAK KULTURA MASKUJE SWOJĄ ZMIENNOŚĆ?

*RETURN TO THE BEGINNINGS,
OR HOW CULTURE MASKS ITS CHANGES?*

Abstrakt

The aim of this essay is to describe cognitive mechanisms on which imagined intersubjectively important continuities and discontinuities in culture are based, and thus allow creating and transforming collective identities. The author uses tools of phenomenology and semiotics to provide answers to a few questions concerning cognitive mechanisms of memory and symbolic violence as well as the ways in which culture can change and adapt to current socio-political needs. These issues pertain also to nation and national identities.

Key words: cultural memory; constructivism, cognitive anthropology; national identities

Streszczenie

Celem przyczynku jest próba odpowiedzi na pytanie, na jakich kognitywnych mechanizmach opiera się konstruowanie wyobrażonych, intersubiektywnie ważnych ciągłości i nieciągłości w kulturze, będących podstawą tworzenia i przetwarzania tożsamości zbiorowych. Posługując się narzędziami fenomenologii i semiotyki, autor chce dostarczyć odpowiedzi na pytania dotyczące kognitywnych mechanizmów pamięci – w jaki sposób może się ona dostosowywać do aktualnie ważnych społeczno-politycznych potrzeb? Na jakich kognitywnych mechanizmach opiera się przemoc symboliczna? W jaki sposób kultura potrafi eliminować pamięć o własnych przemianach? Kwestie te ujmowane są także w kontekście narodu i tożsamości narodowej.

Słowa kluczowe: pamięć kulturowa; konstruktywizm; antropologia kognitywna, tożsamości narodowe

JAN KAJFOSZ,
Uniwersytet Śląski w Katowicach.
Correspondence: jankajfosz@hotmail.com

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and non-commercial, provided that the article is properly cited. © The Author(s) 2015.
Publisher: Institute of Slavic Studies PAS [Wydawca: Instytut Sławistyki PAN]

Przedmiotem niniejszego przyczynku jest kwestia nomadyczności kultury i jednoczesnego zamazywania pamięci o jej byłych ruchach, którą chciałbym rozpatrzeć fenomenologicznie, posiłkując się semiotyką. Istotą metody fenomenologicznej stanowi epoché, którą można rozumieć jako introspekcję, jako refleksję sprowadzającą się do prób rozpoznania, zrelacjonowania i sproblematyzowania płaszczyzn własnego doświadczenia, które na co dzień są przez człowieka niedostrzegalne z uwagi na jego własne poznawcze przyzwyczajenia¹. W drodze refleksji można dostrzec, a więc uczynić eksplicytnym to, co w doświadczeniu implicytne, niezauważalne. Da się w ten sposób czynić świadomym i uchwytym to, co nieświadome, dzięki okiełznaniu własnych percepcyjno-interpretacyjnych „automatyzmów” wynikających z powtarzalnych doświadczeń i sposobów ich reprezentowania, relacjonowania. Podobnymi „automatyzmami” są przyzwyczajenia, które Pierre Bourdieu określa jako dyspozycje do percepcji, myślenia czy szeroko pojmowanego działania, kształtowane w procesie historyczno-kulturowym (Bourdieu, 2008, ss. 54, 72–73).

Wzmiankowany tu Bourdieu, aczkolwiek sam jest dłużnikiem klasycznej fenomenologii, słusznie krytykuje ją za to, że ignoruje ona językowe i symboliczne – a więc dyskursywne i strukturalne – podłoże gestaltów doświadczeniowych, czyli utrwalonych w świadomości obrazów, rzutowanych przez świadomość na wszystko, co ją otacza. Inny jego zarzut sprowadza się do tego, że klasyczna fenomenologia nie bierze pod uwagę społeczno-kulturowych uwarunkowań świadomości i konstruowanych przez nią światów doświadczanych, *lebensweltów*. Bourdieu oskarża fenomenologię o subiektywistyczny obraz podmiotu jako podmiotu wolnego od nieświadomych, ideologicznie obwarowanych zachęt i przymusów społecznych (Bourdieu, 2008, s. 63); oskarża ją także o wiarę w rozum teoretyczny, niezaangażowany, niewykłany w życiową praktykę i związane z nią społeczno-ekonomiczne uzależnienia (Bourdieu, 2008, ss. 35–40).

Podobna krytyka jest tylko po części zasadna. W książce *Kryzys nauk europejskich* Edmund Husserl, twórca fenomenologii, analizuje historyczne źródła kształtowania się świadomości pozytywistycznej, która odznacza się co najmniej dwoma nieświadomymi przyzwyczajeniami: po pierwsze, nawykiem istnie magicznego utożsamiania zjawisk w świecie z ich numerycznymi reprezentacjami²; po drugie, nawykiem pomijania aksjologicznego wymiaru zjawisk i związanych z nimi motywacji, w które uwikłany jest każdy człowiek jako podmiot wcielony. W ten sposób kształtuje się swoisty *pozytywistyczny obraz świata*, gdzie za jedyną „prawdziwą rzeczywistość” uchodzi rzeczywistość matematyczno-fizyczna, bo też, powtarzając za Husserlem, „nauki o samych faktach tworzą ludzi, którzy widzą tylko fakty” (Husserl, 1996, s. 27). Przykładem mentalności pozytywistycznej może być chociażby niezłomna wiara w liczby statystyczne, numeryczne wskaźniki itp., niepotrzebująca pytać, w drodze jakich operacji je zdobyto. W tym rozumieniu liczby odzwierciedlają rzeczywistość, mało tego – w określonych sytuacjach w ogóle

• • • • •

¹ Alfred Schütz, który przeniósł fenomenologię na grunt nauk społecznych, zauważył, że impulsem do podobnej refleksji jest zderzenie z *obcym*, w wyniku czego „oczywiste”, niewidoczne dotychczas podstawy własnego doświadczenia w postaci milczących wzorów kultury (*cultural patterns*) stają się dostrzegalne, mało tego – przekształcają się w problem, żądają wytłumaczenia. W ten sposób dotychczasowy świat doświadczany, który funkcjonował jako swoista epistemologiczna kryjówka (*shelter*), transformuje się w skomplikowany labirynt (Schuetz, 1944).

² Chodzi tu przede wszystkim o nierozróżnialność między jakością, rozumianą jako wartość konstytuującą się w odniesieniu do człowieka jako wcielonemu podmiotu, a ilością. Według socjologa Georga Simmela (przyjaciela i prawie rówieśnika Husserla) podstawową okolicznością, dzięki której ukonstytuowała się wiara w możliwość kwantyfikowania, a więc „obiektywnego” numerycznego określania wszelkiej jakości, był wyznalezienie pieniędzy jako środka płatniczego o wartości czysto wymiennej (Simmel, 1997, s. 9).

uchodzą za rzeczywistość. Jeśli postmodernizm wniósł w podobną mentalność określone „pęknięcia”, bynajmniej nie doprowadził do jej demontażu.

Nauki o faktach tworzą ludzi, którzy widzą tylko fakty, w drodze formowania odpowiednich percepcyjnych dyspozycji. Sęk w tym, że nosiciele podobnego obrazu świata, nawet jeśli za przedmiot swych dociekań uważają tylko „fakty”, nie żyją samymi faktami, jako że ich działania uwarunkowane są przez różnego rodzaju społecznie reprodukowane, aksjologicznie nacechowane przedstawienia i wiążące się z nimi nieświadome motywacje. W tym znaczeniu pozytywizm nie legitymizuje się wyłącznie „faktami”, w które wierzy, lecz także czymś, czego sam nie jest w stanie zauważyć. Według autora *Kryzysu nauk europejskich* związana z pozytywizmem nowoczesność odznacza się co prawda technologicznym zaawansowaniem, lecz jednocześnie refleksyjną ułomnością. Kreowany przez pozytywizm rozum instrumentalny jest nader skuteczny w osiągnięciu różnych celów z wyjątkiem jednego – krytycznego remanentu swych własnych uwarunkowań.

Pytanie, w jaki sposób i czym legitymizuje się pozytywizm, podchwytują m.in. Theodor W. Adorno i Max Horkheimer w książce *Dialektyka oświecenia*. Nowoczesność i związany z nią rozum instrumentalny uprawomocniają się według nich różnymi wariantami narracji o własnej genezie w *oświeceniu* i o kontynuacji tegoż doświadczeniowego (a zatem: fenomenologicznie rozumianego) *początku*. Jean François Lyotard, obwieszczając nową epokę postmodernizmu, będzie później w odniesieniu do nowoczesności mówił o wielkich narracjach z uwagi na skrytość ich konstruktywistycznego (światotwórczego) wymiaru oraz na ich roszczenia do wyłączności (Lyotard, 1997, ss. 69–109). Według Adorno i Horkheimera nowoczesność legitymizuje się uproszczonym, aksjologicznie jednowymiarowym, narracyjnym obrazem oświecenia jako epoki, która stawiała sobie za zadanie wyjście z przesądu, odczarowanie świata. Kłopot w tym, że warunkiem *sine qua non* podobnego mechanizmu legitymizacyjnego nie było ogłaszane przez protagonistów oświecenia odczarowanie świata, lecz odwrotnie – reprodukcja jego zaczarowania. Bez zaczarowanego świata nowoczesność nie mogłaby się uprawomocniać mityczną opowieścią o oświeceniu jako swym precedensowym *początku*, z którym jest rzekomo tożsama. Jeśli zatem nowoczesność legitymizuje się dobrze kojarzącym się, oddziałującym na emocje hasłem *wyjścia z niedojrzałości* albo *odcięcia się od mitu* czy *przesądu*, paradoksalnie pokazuje w ten sposób, że nie jest prostą kontynuacją idei oświecenia, lecz jego dyskontynuacją (Adorno & Horkheimer, 2009, ss. 12–39). Bez zwalczanej przez oświecenie świadomości magiczno-mitycznej podobny mechanizm legitymizacyjny nie mógłby bowiem zadziałać. Nie dziwota więc, że Adorno i Horkheimer swego czasu stwierdzili, iż oświecenie stało się mitem (Adorno & Horkheimer, 2009, ss. 13–25).

Postulat wyzbycia się złudzeń sam jest ludzący o tyle, o ile funkcjonuje jako legitymizacyjna etykieta, jako słowo magiczne. Zaznacza się tu nader ciekawy paradoks: kto ogłasza odejście od epoki mitu, opowiadając się po stronie zrywającego z nią *oświecenia*, sam może niechcący kontynuować bądź reaktywować wzory myślenia przedoświeceniowego, ten zaś, kto chce do tychże wzorów powracać, niechcący może z nimi zrywać. Innymi słowy: można nieświadomie reprodukować te same wzory kultury, doświadczając radykalnego *odejścia od tradycji*; można też nieświadomie kreować nowe wzory kultury, doświadczając jednocześnie *trwania w tradycji* lub *powrotu* do niej. Rzeczywiste relacje między ciągłością i nieciągłością mogą się wyraźnie różnić od doświadczeniowych obrazów tychże relacji.

Podobny paradoks chciałbym rozpatrzeć, po pierwsze, opierając się na kategorii mitu w znaczeniu stosowanym przez Rolanda Barthesa (setna rocznica jego urodzin przypada

na rok 2015): tutaj mit jest skojarzeniem, które pochłania znak w tym sensie, że czyni z niego oznaczające (swoją formę), „doklejając” się do niego jako jego oznaczane (Barthes, 2000, ss. 245–246). Po drugie, chcę oprócz tego skorzystać z kategorii mitu jako narracji, która porządkuje świat.

AMALGAMACYJNE REPREZENTACJE PRZESZŁOŚCI

Słowo *oświecenie* może się odnosić do różnych zjawisk, niezbornych i niewspółmiernych między innymi pod względem aksjologicznym. Pod takie słowo daje się podciągnąć zarówno spis *O wiecznym pokoju* autorstwa Immanuela Kanta, jak i reprezentacje przemocy towarzyszącej narodzinom Republiki – dziecka oświecenia. Legitymizacyjny potencjał hasła *oświecenie* w odniesieniu do nowoczesności może się uaktywnić dopiero wówczas, gdy wpisujące się w nie kalejdoskopowe (rizomatyczne) obrazy zleją się w swoje bezkształtne, nietrwale, mętne zgęszczenie skojarzeń, które czerpie swą jedność z pełnionej przez siebie funkcji (Barthes, 2000, s. 250), w tym wypadku funkcji legitymizacyjnej w odniesieniu do nowoczesności czy do współczesnych zjawisk, którym potrzebna jest etykieta *postępowości*. Jeszcze inaczej: hasło *oświecenie*, jako reprezentacja *początku*, może pełnić funkcję legitymizacyjną w odniesieniu do zjawisk późniejszych tylko wówczas, gdy potencjalnie wpisujące się w nie heterogeniczne obrazy spływają w coś, co można by nazwać doświadczeniową mityczną Jednią, i to w tym znaczeniu, że jej składniki stają się od siebie w swej oczywistości nierozróżnialne, stają się amalgamatem, doświadczeniowo tożsamą ze sobą jednością (Turner & Fauconnier, 2002; por. Tokarska-Bakir, 2000, ss. 39–40).

Weźmy makabryczny obraz spadających pod gilotyną głów. Jak tylko – w retrospekcyjnym spojrzeniu – skojarzony zostanie z wzniosłymi reprezentacjami *oświecenia*, zaraża się ich aksjologią, stając się w ten sposób niejako łagodniejszy, znośniejszy, bardziej zrozumiały, mniej lub bardziej upodabniający się do wartości ewokowanych przez dane słowo. Przez wpisanie owego obrazu w ciąg skojarzeń związanych z *oświeceniem* można w różnym stopniu neutralizować jego ujemny wymiar aksjologiczny, który w innym kontekście mógłby być z kolei eksponowany i decydujący. *Oświecenie* jako słowo mityczne, którego znaczenie jest o tyle jasne, o ile nie budzi podejrzeń i związanej z nimi potrzeby definiowania, daje w tym znaczeniu rozgrzeszenie wszystkiemu, co się w nie wpisze.

„(...) Podstawową cechą pojęcia mitycznego jest jego stosowność” (Barthes, 2000, s. 251), która rządzi zachowaniami językowymi, a razem z nimi poznawczymi. Oto przykład: do pozytywnie nacechowanego *swojego* – jako podmiotu działania – nie pasuje raczej słowo *okrutny*. O wiele bardziej stosowne są tu określenia *surowy* czy *bezlitosny*. Jeśli z kolei podmiot działania choćby tylko implicytnie (milcząco) zidentyfikowany zostanie jako *obcy*, uzyskując ponadto negatywne nacechowanie, lepiej będą się z nim kojarzyły określenia o podobnej aksjologii – na przykład *barbarzyński*. Rzutujący na pamięć język w różnych sytuacjach podpowiada, sugeruje, co jest sensowne, co do czego pasuje (por. Sapir, 1978, s. 22³).

W eseju *Gramatyka afrykańska* Roland Barthes pokazuje, że przez wybór słowa, za którego pomocą rozpoznajemy określony stan rzeczy, ów rozpoznany stan wpisujemy w odpowiednie porządki interpretacyjne, odwołując się przez to do różnych implicytnych

• • • • •

³ Przedmowa Anny Wierzbickiej.

(milczących) założeń i związanych z nimi systemów wartości. W ten sposób językowym reprezentacjom tych samych skądinąd wydarzeń można nadawać odmienne znaczenia i odmienne treści aksjologiczne (Barthes, 2000, ss. 176–182). *Walczący rewolucjonista* w zapośredniczonym przez język doświadczeniu nie robi przecież tego samego, co *mordujący bandyta*, nawet gdyby obiektywnie chodziło o identyczny podmiot czynności, o tę samą czynność, z tych samych pobudek. Przez nasuwający się – odpowiednio do kontekstu – wybór leksyki, z tych samych „surowców” tworzyć można za każdym razem jakościowo różne obrazy przeszłości o różnych odcieniach znaczeniowych i aksjologicznych mimo ewentualnego przekonania, że odtwarzamy tę samą historię. W odniesieniu do każdej opowieści musi więc powstawać pytanie o stopień, w którym wynikająca z potrzeb społeczno-politycznych gramatyka symboliczna podporządkowuje sobie reprezentacje postulowanej przeszłości⁴.

Im mniej słowo jest definicyjnie (denotacyjnie) określone, tym większa jest jego chłonność – zdolność bycia obsadzonym – przez znaczenia wynikające z konkretnego kontekstu użycia i przez treści aksjologiczne towarzyszące tymże znaczeniom. Roland Barthes demonstruje to na przykładzie konstrukcji *pozbawić godności*, której denotacyjna pustka przekłada się na niezwykle sugestywność tejże konstrukcji. Chodzi o to, że słowa, które same w sobie pozbawione są sensu, mogą uzyskiwać dowolny sens (Barthes, 2000, s. 177). Im większa niedookreśloność pojęcia, tym łatwiej projektować w nie dowolne treści. Jasność padającego słowa – wiążąca się z jego jednoznacznym aksjologicznym nacechowaniem – a jego definicyjna klarowność to zatem dwie różne, a pod pewnym względem przeciwstawne rzeczy.

Znaczenia słów – nawet definicyjne – w ogóle są relatywnie mało trwałe (czego dowodzą zwłaszcza słowniki etymologiczne), mimo że dzięki trwałości ich form tego nie widać. Dlaczego dyskontynuacje systemów symbolicznych są tak trudno dostrzegalne? – W odniesieniu do planu samego języka można stwierdzić, że zapominanie zmienności znaczeniowej słów języka naturalnego wspiera fakt, że w spontanicznej percepcji forma (*signifiant*) i treść słowa (*signifié*) postrzegane są jako jedność. Dzięki styczności jednego i drugiego (w doświadczeniu), trwałość znaczącego może się przenosić na znaczone, tuszując w ten sposób jego nietrwałość. W ten sposób powstaje wrażenie, że słowo w różnych sytuacjach historycznych i środowiskach miało tę samą treść semantyczną, jaką ma ono dla nas tu i teraz.

Zwłaszcza semiotykom nie trzeba przypominać odkrycia Ferdynanda de Saussure’a, że wystarczy drobna zmiana konstelacji w otoczeniu jakiegoś znaku, żeby zmienić on swe znaczenie, pociągając za sobą następne zmiany, nawet jeśli formalnie pozostaje ten sam. Tożsamość każdego pierwiastka kultury (tworzona przez różnice, nawet jeśli wbrew ortodoksyjnemu strukturalizmowi przyjąć, że nie tylko przez nie!) odwija się od układu, w ramach którego różni się on od pierwiastków sąsiadujących.

Wracając do postulatów oświecenia, w projekt odmagicznienia świata doskonale wpisuje się śledzenie przemian znaczeniowych słów czy komunikatów w ramach różnych porządków doświadczenia i wiedzy (epistem, formacji dyskursywnych) czy wpisujących się w nie porządków mowy (dyskursów). Zwłaszcza archeologia i genealogia wiedzy Michela

• • • • •

⁴ Przez *przeszość* rozumiem tu doświadczenia i działania osadzonych w niej aktorów, i to na różnych etapach historii, jak również ich obiektywne uwarunkowania, m.in. mentalności i stojące u ich podstaw systemy porządkujące. Jeśli dodaję przymiotnik *postulowana*, chcę w ten sposób zaznaczyć, że podobna rzeczywistość jest dla podmiotu, który odtwarza ją w retrospektywnym spojrzeniu, reprezentacją uwarunkowaną przez fakty społeczne, które ów podmiot tworzą. Obrazy przeszłości pozwalają się pod tym względem dekonstruować, co jednak nie jest równoznaczne z ich relatywizującym lekceważeniem (por. Norris, 2001, ss. 25–35; Lacarpa, 2009, ss. 51–53).

Foucault polega w pierwszej kolejności na „rozbijaniu” znaczeniowych amalgamatów będących wynikiem projektowania teraźniejszych kategorii myślenia na przeszłość. Chodzi tu przede wszystkim, choć nie tylko, o rozbijanie doświadczeniowej jedności (tożsamości) pojęć i rzeczy, jak również znaczącego i znaczonego w obrębie słowa i znaku jako takiego.

Retorycznie skuteczne słowo ma konstatować fakt, a nie żądać wyjaśnień (Barthes, 2000, s. 278). Jeśli ma być efektywne, jego znaczenie musi przybrać w odbiorze formę esencji pozbawionej rozpoznawalnych wewnętrznych różnic i ruchów, w przeciwnym razie powstawałby niedosyt domagający się wyjaśnień. Dlatego też pamięć o heterogenicznych zjawiskach musi być dzięki ich wspólnej nazwie i towarzyszącemu jej przedstawieniu (prototypowi) zamazana. W ten sposób rodzi się słowo mityczne, które ma moc legitymizacyjną wówczas, gdy prezentuje sobą jedność znaczeniową, zwłaszcza jedność aksjologiczną. Koniecznym warunkiem podobnej jedności jest zepchnięcie na margines wszelkich różnic, uskoków, nieciągłości, nieściśłości i sprzeczności, albo w ogóle ich chwilowe lub trwałe „zapomnienie”. W tym właśnie trybie powstają zreifikowane abstrakcje (Bourdieu, 2008, s. 50; por. Berger & Luckmann, 2010), modele tożsame w doświadczeniu z rzeczywistością. W uogólniającym retrospekcyjnym spojrzeniu zapośredniczonym przez słowo zamierają wszelkie uszczegółowione ruchy, mniej więcej tak, jak byśmy – patrząc na mapę świata – ignorowali naszą przeprowadzkę z Krakowa do Warszawy, bo od *początku* mieszkamy w jednym i tym samym miejscu – w Polsce.

Analogiczne stwierdzenia można poczynić w odniesieniu do uprawomocniającej narracji o własnym *początku*. Im bardziej jest ona prosta i składna – zwłaszcza pod względem aksjologicznym – tym wyższy będzie jej legitymizacyjny potencjał. Retorycznie skuteczna opowieść o początku naszego rozumu wymaga jasnego sensualnego odczucia uruchomionego przez słowo *oświecenie*. Słowo, które ma wskazywać *początek*, musi się dzięki swemu aksjologicznemu nacechowaniu odwoływać do zmysłów, przez co wprawia w ruch emocje, te z kolei potrafią uprawomocnić wszystko, co z owym *początkiem* zostanie utożsamione.

Można tu mówić o osi wyznaczonej przez dwa bieguny: gdzie po jednej stronie mamy symbole przekładające się na aksjologicznie jednoznaczne narracje, po drugiej chaos aksjologicznie niezbornych, sprzecznych reprezentacji. Poruszanie się po danej osi w stronę jednego albo drugiego bieguna jest nie tylko kwestią rzetelności empirii, refleksji, porządku mowy czy poprawności wymuszonej okolicznościami, lecz także kwestią zrozumiałości komunikatu. Im mniej „porządku” w komunikacie (im mniej komunikat koresponduje z percepcyjnymi przyzwyczajeniami odbiorcy), tym więcej poznawczego wysiłku wymaga jego odbiór. Komunikacyjnie skuteczny model przeszłości nie może grzeszyć swym przesadnym skomplikowaniem, zwłaszcza brakiem aksjologicznej spójności. Im mniej komunikat jest aksjologicznie przejrzysty, tym gorzej jest przyswajalny. Nie jest to wszakże uzależnienie jednostronne, lecz raczej dialektyczne, bo nawet jeśli miarą skuteczności komunikatu jest stopień jego podporządkowania się uzualnej gramatyce kulturowej, orzekającej o łączyliwości symboli i ich wzajemnej zastępowalności, to dany komunikat, o ile „zadomowi” się między odbiorcami, ma moc powodowania zmian w tejże gramatyce. W ten sposób społeczność komunikacyjna może obecnie rozumieć i reprodukować narracyjne reprezentacje przeszłości, które wczoraj w potocznym obiegu nie mogły zaistnieć, podczas gdy inne tracą swą dotychczasową wiarygodność lub w ogóle wypadają ze społecznego obiegu z uwagi na swą niezrozumiałość powodowaną transformacjami gramatyki.

Nie tylko w odniesieniu do zakładającej opowieści o oświeceniu, lecz m.in. także do zakładających opowieści narodowych można skonstatować, że ich zasadniczą funkcją jest odróżnianie *swojego* od *obcego* i nadawanie owej różnicy bezczasowej postaci, tak jakby była ona na wszystkich odcinkach przeszłości zawsze taka sama, a z tej uwagi oczywiście, wpisana w odwieczny porządek natury (Barthes, 2000, s. 262). Narracja o przeszłości może uprawomocniać nasze tożsamości tylko o tyle, o ile, opowiadając o byłych wydarzeniach, przemilcza swe własne metamorfozy (rewizje), przekonując, że od *początku* jest taka sama, że w swej esencji trwa nieprzerwanie od wydarzeń, które relacjonuje. Bez iluzji swej kontynualności, a przede wszystkim bez iluzji trwałości różnicy między *swoim* i *obcym*, która się w nią wpisuje, nie mogłaby istnieć żadna społeczność wyobrażona w rozumieniu Benedicta Andersona (Anderson, 1997, ss. 34–47), żadne *transhistoryczne* *My*. Im ważniejszą funkcję legitymizacyjną opowieść pełni (wobec jakiegokolwiek instytucji społecznej, autoidentyfikacji itp.), tym silniejsze wrażenie swej kontynualności musi ona wywoływać.

Narracja, która legitymizuje choćby tożsamości narodowe (w naszym dzisiejszym rozumieniu), nie tylko musi przemilczać ich relatywnie krótkie rodowody sięgające nie dalej niż do rewolucji przemysłowej (Gellner, 2009). Musi oprócz tego przemilczać fakt, że w różnych czasach, miejscach i środowiskach społecznych kryteria służące budowaniu kolektywnych identyfikacji były różne, na przykład język, religia, przynależność terytorialna, spetryfikowana decyzja władzy kolonialnej, wspólny władca czy zamysł polityczny.

Wsteczne spojrzenie często odznacza się tendencją do legitymizacji i nobilitacji zwycięskich rozwiązań, zwłaszcza jeżeli samo jest ich bezpośrednim wytworem. Dzięki magicznej projekcji współczesnych kategorii myślenia na przeszłość niełatwo sobie wyobrazić, że świat w oczach naszych przodków (czasem dość „niezbornych”, z różnych środowisk się wywodzących), przyzwyczajonych do innych sposobów mówienia i tematyzowania rzeczy, mógł wyglądać inaczej, niż wygląda dla nas. Ich obrazów świata nie udaje się zrekonstruować bez trudnej – czasem wręcz bolesnej – rewizji własnych konstrukcji pojęciowych, własnych kategorii, które dominują w naszym współczesnym mówieniu i myśleniu, i które uchodzą w naszych oczach za coś odwiecznego i oczywistego, czasem na tyle naturalnego, że w ogóle umykającego uwadze. Wymownym przykładem eliminowania pamięci o historycznie uwarunkowanym obsadzaniu kategorii *swoje* i *obce* różnymi treściami jest konstrukcja *myśmy*, zwłaszcza gdy odnosi się do wydarzeń sprzed wieków.

Tezy Jeana François Lyotarda o zaniku wielkich zakładających narracji na korzyść małych (Lyotard, 1997, ss. 69–109) sprawdziły się tylko po części. Obrazy przeszłości przemawiają dziś faktycznie większą liczbą różnych głosów. Mimo to, wbrew idywuizacji pamięci czy liczny sprzeciwom niezbornych mikronarracji wobec ujednolicających makronarracji (zwłaszcza narodowych), sprzeciwom, którym udostępniane jest miejsce w dyskursach publicznych, nie wydaje się, by władza wielkich opowieści po prostu się skończyła. Nawet w erze zaawansowanych technologii komunikacyjnych, które umożliwiają szybki i potencjalnie nieograniczony dostęp do sprzecznych reprezentacji przeszłości, mityczna legitymizacyjna opowieść, która eliminuje pamięć o ruchach kultury, ma się – w zależności od konkretnego środowiska i kontekstu sytuacyjnego – względnie dobrze. Późna ponowoczesność nie jest w odniesieniu do każdego człowieka erą autoidentyfikacyjnych cierpień; zderzeń, które zawsze zmuszałyby do defensyw czy wątpliwości i związanych z nimi niekończących się Ahaswerowskich poszukiwań, z góry uniemożliwiających

staniecie na twardym gruncie. Nie dla każdego współczesnego człowieka Zachodu świat wymyka się zastanym kategoryzacjom. Oazy doświadczanego porządku świata mimo wszystko nie zniknęły, nawet jeśli oczekują one dziś od swych rezydentów większej determinacji, gotowości do ich obrony przed *chaosem*. Oprócz tego, jak pokazała niespełna trzydzieści lat temu Teresa Hołówka, myślenie potoczne zadziwiająco dobrze radziło sobie ze sprzecznościami i nadal doskonale sobie z nimi radzi w ten sposób, że nie odwołuje się do wszystkich prawd, które podziela, jednocześnie, tylko naprzemiennie – w zależności od kontekstu sytuacyjnego (Hołówka, 1986).

W legitymizacyjnych opowieściach pamięć o przypadkach nadal bywa zastępowana pamięcią o koniecznościach i kontynuacjach, chyba że chodzi o przypadki początkowe i precedensowe. Nadal w wyniku projekcji współczesnych map mentalnych na przeszłość (por. Korzybski, 1994, ss. 59–60) znika pamięć o dyskontynuacjach, jeśli substancjalne nieciągłości przekreślają możliwość naszego utożsamienia się z *początkiem*. Każda mityczna opowieść, jeśli ma legitymizować nasze tożsamości, stratyfikacje społeczne, działania itp. określonym *początkiem*, musi reprodukować milczące założenie, że pod nawierzchnią mało znaczących nieciągłości nasza esencja trwa od tegoż właśnie *początku* w niezmiennej postaci.

Legitymizacyjna opowieść o *początku* musi stwarzać wyobrażenie kontynualnej ciągłości między precedensowymi wydarzeniami a elementami naszej współczesności, które za pośrednictwem owego *początku* uprawomocniamy. To jednak nie wszystko. Podobna narracja musi w ów początek wprojektować odpowiedni *telos*, odpowiednie przeznaczenie. Możemy się bowiem legitymizować wyłącznie *początkiem* predestynowanym od zawsze do tego, by być naszym początkiem (por. Barthes, 2000, ss. 177–178). Pod tym względem historia musi stawać się naturą, a wszelka przygodność (przypadek) musi się we wstecznym spojrzeniu jawić jako konieczność wpisana w cel, którym jest obecna sytuacja bądź sytuacja, do której dążymy (Barthes, 2000, s. 262; Łotman, 1997, ss. 32–35). Tak jak z ziarnka gorczycy wyrasta gorczyca, a nie na przykład drzewo oliwne czy figowe, legitymizacyjna opowieść musiała swych nosicieli przekonywać, że oświeceniowy *początek* nie mógł się rozwinąć w nic innego, jak tylko w znaną im nowoczesność.

W tym rozumieniu w *oświecenie* trzeba było wpisać odpowiednią substancjalną konieczność, i to poprzez swoiste kneblowanie, eliminowanie zbijających z tropu głosów przeszłości, przeczących głosom „właściwym”, a w razie konieczności – nawet w drodze fabrykowania głosów potrzebnych. Żeby polifonia reprezentacji przeszłości mogła przekształcić się w spójny głos o potencjale legitymizacyjnym, na reprezentacjach przeszłości trzeba dokonać określonego gwałtu, trzeba je w miarę spacyfikować (por. Vodrążka, 2013, ss. 108–109). Na usprawiedliwienie samych aktorów reprodukujących legitymizacyjne opowieści dodajmy, że oni też są pacyfikowani przez okoliczności, w których relacjonują przeszłość, na przykład przez własne nieświadome tradycje (włącznie z tradycjami naukowymi), przez rzeczywiste i domniemane kompetencje odbiorców, przez różnego rodzaju jawne i niejawne motywacje, przymusy, uzależnienia.

Przywołajmy tu na moment Pierre’a Bourdieu, który pisze: „Nic bardziej zwodniczego niż retrospektywne złudzenie, które ogół śladów danego życia, takich jak dzieła pewnego artysty lub wydarzenia pewnej biografii, ukazuje jako realizację uprzednio stanowionej esencji” (Bourdieu, 2008, s. 75). – Owszem, nic bardziej zwodniczego, ale też chyba nic bardziej koniecznego, jeśli opowieść o przeszłości ma uprawomocniać całość zwieńczoną aktualnym stanem bądź naszą wizją pożądanego stanu. Nie dość, że oświeceniowy *początek* nowoczesności nie jest wewnętrznie homogeniczny, mógł się przecież przelo-

żyć się na dość różne, alternatywne historie. Wpisujący się w niego *telos* czyni nas ślepyimi na przypadki, które decydowały o tym, co i w jakiej strukturze było kontynuowane, a które potencjalne warianty rozwoju nigdy nie zostały zrealizowane.

Krytyka idei oświecenia w podaniu Adorno i Horkheimera to inspirujący przykład demaskowania nomadyczności zamaskowanej w sposób magiczno-mityczny, co jest, jak zauważono już wyżej, o tyle smaczne, że w myśl owej idei świat miał zostać odczarowany i zdemitologizowany. Autorem *Dialektyki oświecenia* chodzi oczywiście nie tyle o analizę epoki historycznej, ile o krytykę jej obrazu, budowanego retrospekcyjnie w celu uprawomocnienia nowoczesności. Magia staje tu nie tylko u podstaw konstrukcji harmonijnej i składnej reprezentacji oświecenia, ale także u podstaw prostego utożsamienia się z ową reprezentacją jako z *początkiem*; z załóżkiem, w który nowoczesność była od początku wpisana jako jego przeznaczenie. Wracając do metafory rośliny: nawet jeśli wygląda ona na każdym etapie swego rozwoju inaczej, jej esencja zawsze jest taka sama, jako że jej aktualny wygląd zawsze jest konieczną kontynuacją *początku*, urzeczywistnieniem się przeznaczenia ziarenka, z którego wyrosła.

LEGITYMIZACJA PRZEZ DOZNANIE ESTETYCZNE I SAKRALNE

Jak podaje Marianne Hirsch, autorka koncepcji postpamięci, reprezentacja wcześniejszego doświadczenia – o ile jest odpowiednio uprawomocniona – może się jawić jako zgodna z tymże doświadczeniem. W spontanicznym doznaniu, jeśli jest ono naznaczone silnymi emocjami, podobna reprezentacja może nabierać cech pamięci bezpośredniego osobistego przeżycia, mimo że chodzi o pamięć zapośredniczoną, zapożyczoną (Hirsch, 1997). Z istnie magicznym spływaniem reprezentacji ubiegłych zdarzeń z samymi ubiegłymi zdarzeniami – w doświadczeniu – mamy do czynienia nie tylko w przypadku pamięci naznaczonej traumą, lecz także emocjami ambiwalentnymi i pozytywnymi, których dostarcza nam pamięć estetyzowana i sakralizowana.

Przez estetyzacyjną obróbkę reprezentacje przeszłości mogą stawać się bardziej sensualne, a dzięki swej bezpośredniej przemowie do ludzkich zmysłów – przekonujące. Wystarczy wpisać je w uroczyste, poruszające rytuały, w praktyki społeczne wyzwalające w swych uczestnikach estetyczno-sakralne doznania⁵, które na zasadzie swej styczności (na zasadzie indeksykalnego kontaktu) z owymi reprezentacjami przeszłości potrafią nadać owym reprezentacjom odpowiednią wagę, potrafią nadać im status naocznej prawdy. Powtórzmy: reprezentacja przeszłości indeksykalnie sąsiaduje tu z rytualnym kontekstem, w którym się pojawia. Jeśli ów kontekst nas zaangażuje, wywołując w nas silne doznania, jest szansa na to, że treści aksjologiczne jednego ogniwa indeksykalnego łańcucha przeniosą się na inne sąsiadujące z nim ogniwa, a później na następne. Konotacje i treści aksjologiczne (takie jak *piękno*, *doniosłość*, *autorytet* itp.) wiążące się ze źródłem narracji o przeszłości mogą się metonimicznie „przenosić” na samą ową narrację, legitymizując ją w ten sposób. – I *vice versa*. W ten właśnie sposób narracje o przeszłości mogą uprawomocniać same siebie, mogą też legitymizować instytucje społeczne włącznie z tymi, przez które zostały same wyprodukowane (Kajfosz, 2013, ss. 358–359). Jak tu nie wie-

• • • • •

⁵ Rudolf Otto, ojciec fenomenologii religii, nie widzi zasadniczej różnicy między intensywnym przeżyciem estetycznym i religijnym pod tym względem, że jedno i drugie jest stanem emocjonalnego uniesienia. Doświadczenie *sacrum* może się przekładać na takie stany ducha jak odurzenie czy upojenie (*Rausch*), zachwyty (*Verzückung*), ekstaza (Otto, 1920, s. 14).

rzyć komuś, kto budzi w nas podziw i szacunek? Jak tu nie wierzyć komuś [czemuś], kogo [co] kojarzymy z kimś [czymś], kto [co] budzi w nas podziw i szacunek?

Przykładem estetyzacji pamięci może być też jej literackie opracowywanie (powieści historyczne), dramatyzowanie (sztuki sceniczne), filmowanie (powieści historyczne) itp. Przypuszczam, że nie jestem jedyny, kto dzięki wielokrotnemu obejrzeniu eposu filmowego *Krzyżacy* (reż. A. Ford, 1960) w czasach dzieciństwa po dziś dzień odruchowo czuje – wbrew wszystkim historiograficznym dysputom – że Ulrich von Jungingen to wcielenie zła, zwyciężone w ostatecznym rozrachunku przez dobro. To odskocznia do stwierdzenia, że na budowę obrazu świata, który ma swe widoczne i niewidoczne płaszczyzny, zawsze rzutuje estetyka tekstu w szerokim tego słowa znaczeniu. Inaczej: o oddziaływaniu narracji o przeszłości na umysł, a razem z nim na rzeczywistość, rozstrzyga jej poetyka, poetyka jej kontekstu albo jedno i drugie jednocześnie⁶. Estetyczne uniesienie, które towarzyszy percepcji określonych reprezentacji przeszłości, może czynić je przekonującymi, a w tym sensie prawdziwymi. Dzięki estetycznej obróbce reprezentacje silnie przemawiają do zmysłów (trafiają do *serc*), mogąc w ten sposób uzyskiwać status prawdy (oddziaływać na *głowę*), a przez to motywować odbiorcę do działań (oddziaływać na *ręce*), jeśli posłużyć się relatywnie znaną metaforą-triadą Johanna Heinricha Pestalozziego, prekursora współczesnej pedagogiki (Pestalozzi, 1935, ss. 360–361). Im mocniejsze estetyczno-sakralne uniesienie w trakcie aktu komemoracyjnego, tym trudniejsze staje się rozróżnianie między różnymi płaszczyznami doświadczenia i tym wyraźniejsza przemowa sensualnego, magiczno-mitycznego typu percepcji. W ten właśnie sposób człowiek może mylić reprezentujące z reprezentowanym, a na tej podstawie subiektywnie – w swym własnym doświadczeniu – bezpośrednio doświadczać przeszłości, poddawać się jej sugestywnemu działaniu, zmysłowo się w nią przenosić.

Gdyby poszukać aktu komemoracyjnego, w trakcie którego można do woli poddawać się złudzeniu powrotu do kolebki *rozumu*, mogą nim być niektóre formy uroczystości uniwersyteckich, zwłaszcza uroczystość rozdania dyplomów, która w niektórych sytuacjach pozwala się interpretować jako misterium inicjacyjne. W ramach podobnej kolektywnej praktyki – w odniesieniu do chociażby części jej uczestników – racjonalność legitymizuje się czymś, co według kryteriów tejże racjonalności trzeba by określić jako irracjonalność. Legitymizujące (praktyka rytualna) i legitymizowane (racjonalność i związana z nią praktyka naukowa) różnią się tutaj wyraźnie. Żeby wszakże uprawomocnienie mogło dojść do skutku, w doświadczeniu uczestnika podobna różnica musi zniknąć: jedno musi się zespolić z drugim w sensualną całość (por. Trias, 1999, s. 32). Podobne zespolenie ma tu estetyczne podstawy. Piękne i wznioste łacińskie hymny oraz łacińskie formuły-zaklęcia, nie mniej przemawiające do zmysłów „starożytne” togi czy inne robiące wrażenie „stare” obrzędowe akcesoria, umożliwiają doświadczeniowy powrót do początkowej hierofanii, kiedy objawiła się *mądrość*. W taki, istnie magiczny sposób konstytuuje się doświadczeniowe ponadczasowe *continuum*, nieprzerwana ciągłość między sakralnym *początkiem* a jego uniwersytecką teraźniejszością⁷. Zatapiający się w estetyczno-sakralnym doznaniu

• • • • •

⁶ Pod tym względem znamienna jest kombinacja słów *poetics* i *politics* w tytule wpływowej pracy zbiorowej pod redakcją Jamesa Clifforda i George’a E. Marcusa, poświęconej strategiom dyskursywnym stosowanym w antropologicznym pisaniu (Clifford & Marcus, 1986).

⁷ Manifestowany czasem dystans uczestników uroczystości do podobnego rytualnego przywoływania *początku*, nie musi być wcale argumentem na to, że uroczystość straciła w ich oczach swój magiczny wymiar. Może tu bowiem chodzić o tak zwany cyniczny dystans (czyli: udawanie dystansu), który pozwala się w rytuał mocniej zaangażować, mocniej poddać się wyzwalanym przezeń emocjom i obrazom przeszłości, bez narażania się na niebezpieczeństwo, że się ośmieszmy. Postaciami cynicznego dystansu we współczesnej kulturze polskiej zajmuje się Michał Rauszer w książce *Homo frajer* (Rauszer, 2014).

neofici i członkowie ich rodzin (jeśli są obecni) doświadczają w ten sposób wielkości rozumu sensualnie, w podobny sposób, w jaki wierni czują prawdę objawioną, jeśli głoszona jest w oszalałającej swym pięknem świątyni, jeśli jest oprawiona we wzruszającą i sugestywną muzykę itp.

To nie jedyny aspekt, z uwagi na który obraz nowoczesnej racjonalności, wyzwolonej do reszty z mocy zaczarowanego świata, kuleje. Nie trudno o przypadki, gdy owa racjonalność – przynajmniej w niektórych kontekstach – legitymizuje się przedmiotami kultu (Wielki Zderzacznik Hadrónów), świątyniami (budynki uniwersyteckie, laboratoria), kapłanami (naukowcy) bądź „czynionymi znakami” (efektywne eksperymenty) (Neubauer, 1994, ss. 9–19). Do doświadczeń świadków obrzędu rozdania dyplomów pasują jak ulał słowa Zdeńka Neubauera, filozofa nauki:

Obrzędy misteryjne umożliwiają wybranym i właściwie przygotowanym zstąpienie do podstaw świata i powrót do jego początków. Dlatego w misteriach mowa o inicjacji (*initium* = początek), tj. wprowadzeniu, wstępie, ale także własnym poczynaniu, rozpoczynaniu, poczęciu. Misteria umożliwiają ponowne „bycie tam”, gdzie zaczął się świat, dotknięcie *in concreto* tego, jak jest w rzeczywistości ugruntowany. Pozwalają wtajemniczonym stawać się uczestnikami pierwotnego wydarzenia, w którym miało miejsce objawienie (Neubauer, 1994, s. 27).

Tak jak sensualne doświadczenie kontynuacji może służyć tuszowaniu dyskontynuacji, sensualne doświadczenie dyskontynuacji (świat zaczarowany – świat odczarowany) może służyć maskowaniu kontynuacji. To, co w doświadczeniu pokazuje się jako „dawne”, w odniesieniu do struktury tegoż doświadczenia może być nowinką, natomiast to, co pokazuje się jako radykalnie nowe, sprzeczne z tradycją, od której się dystansujemy, może być – choćby tylko pod pewnymi względami – reprodukcją (albo chociaż recyklowaniem) czegoś wcześniejszego. W ten sposób kultura może zamazywać zarówno swoje nieciągłości jak i ciągłości.

EKSKURS – BRACIA GRIMM TERRY’EGO GILLIAMA

Ciekawy przykład demonstrowania wyobraźniowych początków racjonalności oświeceniowej prezentuje sobą filmowa groteska fantastyczna pt. *Nieustraszeni bracia Grimm* (*The Brothers Grimm*, reż. T. Gilliam, 2005). Prezentuje się ona widzowi jako fikcyjna alternatywna opowieść o narodzinach niemieckiej folklorystyki, uosobionej w postaciach Jacoba i Wilhelma Grimmów, wydawców zbioru baśni *Kinder- und Hausmärchen*.

Akcja dzieje się w czasach wojen napoleońskich, na niemieckojęzycznych terenach okupowanych przez Francuzów, uprawomocniających kolonizację terenów swych wschodnich sąsiadów ideą oświecenia, w szczególności misją wprowadzania rozumu na tereny zapóźnione, zacofane, ciemne, zdominowane przez zabobon⁸. Wykorzenianiem przesądów uprawomocniają oni swe praktyki zmierzające do kulturowej i gospodarczej hegemonii nad okupowanymi krajami niemieckimi, czego wyraz stanowią słowa filmowego generała Delatombé’a, reprezentanta władzy: *Francuzi oświecają ciemne lasy niemie-*

• • • • •

⁸ Konstytuowanie się niemieckiego ruchu narodowego, obejmującego folklorystyczne zbieractwo, było po części reakcją na francuski kolonializm czasów napoleońskich (1792-1815), uprawomocniany szerzeniem idei oświeceniowych (por. Cocchiara, 1971). Co ciekawe, po zjednoczeniu Niemiec (1871 r.) identyczny mechanizm legitymizacyjny towarzyszył polityce kulturkampfu, rzutującej m.in. na stosunki administracji pruskiej do polskojęzycznych mieszkańców państwa. Tutaj kolonialne praktyki doskonalenia „zapóźnionej” kultury na wschodzie wywołują analogiczny efekt – wzmocnienie polskiego ruchu narodowego.

ckiej ignorancji i przesądów. Warto dodać, że film nie opowiada o kolonializmie wymierzonym w porządku świata społeczeństw pozaeuropejskich, lecz w porządku świata „ludu” w samym sercu Europy.

Jake (Jacob) i Will (Wilhelm) jako bohaterzy filmowi, którzy w dzieciństwie . przez spryt chciwego oszusta stracili młodszą siostrzyczkę, w dorosłości sami prowadzą hosztaplerską firmę rodzinną, stosującą wyrafinowane strategie PR-owskie i marketingowe. Firma ma dwa podstawowe działy. Niejawny „dział promocji” zajmuje się zbieraniem folkloru, spisywaniem ludowej twórczości słownej transmitowanej w ramach różnych tradycji lokalnych. – Zbierane są zwłaszcza tzw. opowieści prawdziwe (strukturalne odpowiedniki współczesnych legend miejskich i pogłosek), będące wyrazem pamięci społecznej, i to takie, które traktują o zjawach, potworach, demonach. Folklorystyczne badania terenowe są tu w istocie badaniami rynku. Dzięki stosowaniu iluzjonistycznych trików fabrykowane są demony reprezentowane w narracjach, pozorowane są ataki z ich strony, przez co nakręcany jest popyt na usługi egzorcystyczno-apatropeiczne oferowane przez „ekspertów” tejże „firmy”.

Na przygotowany w ten sposób rynek wkracza następnie „dział produkcji”, który za wysokimi opłatami wyzwała klientów spod jarzma mocy piekielnych, pozorując unicestwienie grasujących straszylek zgodnie z logiką właściwą dla porządku myślenia owych klientów. Jake i Will wywołują w swych potencjalnych klientach strach, by następnie – zgodnie z logiką osadzoną w ich epistemologicznej tradycji – uwalniać ich od tegoż strachu, czerpiąc w ten sposób pokażne zyski. Komercyjna działalność głównych bohaterów prezentuje sobą sarkastyczne podejrzenie, czy aby łączone ze współczesnym kapitalizmem urynkwowanie kultury nie ma pod jakimś względem transhistorycznego charakteru.

Produktem ubocznym przedstawianego tu folklorotwórczego biznesu jest reprodukcja się przesąd, w efekcie czego Jake i Will popadają w konflikt z francuską władzą okupacyjną, której przyświeca zaszczytny cel: zapewnić zwycięstwo rozumu nad zabobonem i ignorancją. Przygoda głównych bohaterów zawiązuje się wokół konfliktu dwóch typów wierzeń, różniących się pod względem swego przedmiotu: jedni niezłomnie wierzą w straszyle (klienci hochsztaplerskich braci), bo tak nauczyły ich autorytety, podczas gdy inni (szermierze oświecenia) niezłomnie wierzą, że straszyle są produktem oszustów, bo tak nauczyły ich inne autorytety. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku doświadczenia zmysłowe potwierdzają założenia stojące u ich podstaw, a strach przed zejściem z drogi skutecznego rozumowania ma tu wielkie oczy. Filmowym prototypem świadomości heterogenicznej (por. Hołówka, 1986), która w zależności od konkretnej sytuacji wierzy raz w to, raz w owo, jest tu postać bojaźliwego oportunisty Cavaldiego, który składaniem deklaracji wiary w rozum oświecony (*Moja logika jest niezłomna!*), tuszuje jej chwiejność.

Film przywołuję dlatego, że pozwala się on odczytać jako artystyczna wariacja na tezę Jeana Francois Lyotarda, że nowoczesny rozum bywa uprawomocniany czymś poza nim samym, nawet jeśli tego nie widać (Lyotard, 1997, ss. 71–72). Mało tego, może być wdrażany przemocą, która później może posłużyć zamazaniu pamięci o sobie samej. Terry Gilliam czyni podobną przemoc przedmiotem swych zainteresowań. W jawnej fikcji nieroszczącej sobie żadnych praw do prezentowania przeszłości zarysowują się ciemne strony nowoczesnego rozumu, uniepamiętnione przez nowoczesność. W filmie rozum nie broni się sam, siłą *lumen naturale*, jak niektórych widzów mogłoby uczyć przyzwyczajenie. Odstępcom od wiary w rozum grożą tu wymyślne tortury, a szansę na ratunek przed nimi daje tylko nawrócenie na prawdziwą wykładnię świata. Film w krzywym zwierciadle,

pełen absurdalnych hiperboli, opowiada o zamazanych elementach oświeceniowej konkwisty. Jej reprezentantem jest tu generał Delatombe, dowódca wojsk napoleońskich, który ma upodobanie w subtelnym sadyzmie. Twórcy filmu przypominają w ten sposób, że *początek* może w sobie ukrywać aksjologiczną niejednorodność, nawet jeśli w retrospekcyjnym spojrzeniu pamięci mitycznej przyjmuje postać aksjologicznie jednorodnego, składnego symbolu (Szacka, 2006, s. 24).

Określony obraz świata, w ślad za swoją postępującą dominacją nad alternatywnymi wobec siebie porządkami postrzegania, mówienia, myślenia czy innych rodzajów działania, podporządkowuje sobie pamięć o dokonanej przez siebie konkwisie, modyfikując ją na własną korzyść. Skuteczny podbój kulturowy obejmuje kolonizację pamięci dotyczącej własnych postępów, i to w tym rozumieniu, że pamięć, nad którą zapanują zwycięzcy, opowiada się po ich stronie, wstecznie owo zwycięstwo uprawomocniając. Skuteczny podbój określonego porządku wiedzy ze strony *obcych* pierwotnie sposobów postrzegania i działania, jawi się w retrospekcji podmiotów stworzonych przez ów podbój jako zwycięstwo *swojego*, będące wyrazem sprawiedliwości i konieczności dziejowej.

Cel wstecznie uświęca środki, za pośrednictwem których go zdobyto, i to w tym sensie, że przerabia pod swoje dyktando pamięć o tychże środkach albo też całkowicie ją usuwa. Przemoc przestaje w ten sposób – w retrospekcji – istnieć albo uzyskuje nowe aksjologiczne nacechowanie. Powtórzmy: zwycięska w swych efektach przemoc podporządkowuje sobie pamięć mapującą jej przebieg. Stwierdzić w odniesieniu do epoki sprzed przełomu postmodernistycznego, że historię piszą zwycięscy, to za mało. Absolutni zwycięscy sprawiają, że pisana przez nich historia przekształca się w pamięć samych pokonanych, i to taką, która nie ma żadnych alternatyw.

W STRONĘ KONSERWATYZMU KRYTYCZNEGO

Podstawowe mechanizmy tuszowania przez kulturę własnych przemian próbowałem zaprezentować na przykładzie krytyki idei oświecenia w wydaniu Theodora W. Adorno i Maxa Horkheimera, którzy pokazali, że *oświeceniem* można rozumieć zwykłe słowo magiczne nadające stempel postępu wszystkiemu, co zostanie pod nie „podciągnięte”, co zostanie z nim skojarzone. W tym rozumieniu legitymizacyjne nawiązywanie do *oświecenia* może być zaprzeczeniem oświecenia, podczas gdy wymierzona w nie teoria krytyczna może być jego rzeczywistą inkarnacją, nawet jeśli nierozpoznaną. Chodzi o to, że spontaniczne, sensualne doznanie może nam podpowiadać coś zgoła przeciwnego, niż wynika z oglądu krytycznego: dyskontynuacje mogą być zamaskowanymi kontynuacjami, ciągłości zatuszowanymi nieciągłościami, a trwanie przy wypróbowanych w przeszłości receptach (albo wracanie do nich) ryzykanckim wdrażaniem nowinek spod znaku inżynierii społecznej. Wynika to, po pierwsze, z faktu, że formalnie ten sam element w wyniku zmiany jego kontekstu może się stawać czymś zgoła innym, po drugie, stare dość łatwo można uprawomocnić etykietką *nowe*, a nowe etykietką *stare*.

Spróbowałem przedstawić mityczne elementy w świadomości antymitycznej. Gwoli sprawiedliwości warto na koniec odwrócić sytuację i poszukać antymitycznych elementów w świadomości, którą na podstawie amalgacyjnego zgęszczenia skojarzeń podciągniętych pod jedną wspólną etykietkę można by nazwać mityczną. Czeski filozof i religjonista Ladislav Hejďánek, koncentrując uwagę na starotestamentowej tradycji prorockiej

(a tak samo na praktyce Jezusa w przedstawieniach ewangelistów, która do niej nawiązuje), określa ją jako antytradycjonalistyczną, a nawet antyreligijną (Hejdánek, 1990, s. 25). Chodzi o tradycję, która ostrzega przed urojeniami kolektywnej pamięci wspieranymi – bo legitymizowanymi – w drodze praktyk rytualnych. Tradycja prorocka prezentuje obraz Boga przeciwnego własnemu kultowi i niechętnego tradycji, w którą ów kult się wpisuje. Prezentowany tu Jahwe jest przeciwny uroczystościom, czemu trudno się dziwić, jeśli poprzez sensualne angażowanie się ludzi w praktyki wyzwalające w swych uczestnikach doznania *sacrum* wynajdywane na bieżąco wyobrażenia zaczynają być traktowane jako coś odwiecznego, żądającego odtworzenia:

Co mi po mnóstwie waszych ofiar? – mówi Pan. Syt jestem całopalenia kozłów i łoju tłustych cielców. Krew wołów i baranów, i kozłów mi obrzydła. Gdy przychodzicie, by stanąć przede mną, kto tego żądał od was, żebyście wydeptywali me dziedzińce? Przestańcie składania czczych ofiar! Obrzydłe mi jest wznoszenie dymu; święta nowiu, szabaty, zwoływanie świętych zebrań... Nie mogę ścierpieć świąt i uroczystości (podkr. – aut.). Nienawidzę całą duszą waszych świąt nowiu i obchodów; stały mi się ciężarem; sprzykrzyło mi się je znosić! Gdy wyciągniecie ręce, odwrócę od was me oczy. Choćbyście nawet mnożyli modlitwy, ja nie wysłucham. Ręce wasze pełne są krwi. Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrem! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słuszość sierocie, w obronie wdowy stawajcie! (Iz 1,11-17).

Podobnie Jeremiasz (Jer 6, 19-20), Ozeasz (Oz 6,6), Micheasz (Mi 6,8) a także Amos: „Idź precz ode mnie ze zgiełkiem pieśni twoich, i dźwięku twoich harf nie chcę słyszeć” (Am 5, 21-23). – Nie będzie prawdopodobnie interpretacyjnym nadużyciem, jeśli dopatrzymy się tutaj swoistej krytyki estetyzacji pamięci. Podobna estetyzacja łatwo może się bowiem stawać narzędziem społecznie uwarunkowanej, kolektywnej amnezji, sprzedającej nowe sensy jako odwieczne.

Przemawiający ustami proroków Bóg zapewnia, że nigdy nie wymagał od swego ludu pewnych elementów praktykowanej religijności, co implikuje, że zostały po prostu „wynaalezione” i „podpięte” pod jego wolę:

Bo nic nie powiedziałem ani nie nakazałem waszym przodkom, gdy wyprowadzałem ich z Egiptu, co od ofiar całopalnych i krwawych (podkr. – aut.), lecz dałem im tylko przykazanie: Słuchajcie głosu mojego, a będę wam Bogiem, wy zaś będziecie mi narodem. Chodźcie każdą drogą, którą wam rozkażę, aby się wam dobrze powodziło (Jer 7, 22-23).

Mircea Eliade w swym *Micie wiecznego powrotu* wskazuje na fakt, że właśnie w kulturze starożytnych Żydów pierwszy raz pojawiła się koncepcja, wedle której hierofania nie pojawia się na *początku*, tylko w historii, w czasie linearnym, zorientowanym na jakościowo różną od *początku* przyszłość (Eliade, 1998, ss. 117–121). Ladislav Hejdánek dopatruje się w tejże kulturze załążków refleksji przyjmującej postać zauważenia własnej tradycji i przyjęcia krytycznej postawy wobec niej (Hejdánek, 1990, ss. 129–143):

(...) Od tej chwili ogłaszam ci rzeczy nowe, tajemne i tobie nieznanne. Dopiero co zostały stworzone, a nie od dawna; i przed dniem dzisiejszym nie słyszałeś o nich, żebyś nie mówił: „Właśnie je znałem” (podkr. – aut.) (Iz 48,6-7).

Sensualnie doznawane powroty mogą być urojone. Mimetyczne odtworzenie wzoru z przeszłości może być przeciwieństwem samego siebie z uwagi na jego nowy kontekst. Każde odtworzenie – jeśli ma być czymś innym niż tylko iluzją powrotu – musi uwzględniać specyfikę warunków, w których się dokonuje. Jak pisze Hejdánek, prawdziwie coś

powtórzyć, w nowej konstelacji, można tylko wtedy, gdy rezygnujemy z *mimesis* (Hejdánek, 1990, ss. 140–143). Wydaje się to zrozumiałe jeśli zauważyć, że „rzeczywiste powtórzenia i imitacje czy to polityczne, czy gospodarcze, społeczne lub techniczne są raczej niemożliwe, ponieważ świat zdążył się już zmienić w wyniku procesu, jaki usiłuje się skopiować” (Strong, 1972, s. 28, cyt. za: Anderson, 1997, s. 153).

Jak wobec tego – w myśl modnych w późnej ponowoczesności haseł – *powracać do swych korzeni*? Zwłaszcza jeśli zauważyć, że są one wbrew swym składnym reprezentacjom dosyć heterogeniczne, co przekreśla możliwość powracania do wszystkiego jednocześnie. Nie da się tutaj uniknąć wyborów. Koncentrując się na jednym „korzeniu”, pomijamy inne, przez co nieświadomie nadajemy mu nowe znaczenia (por. Szacki, 1971). Narracja mityczna, wstecznie porządkująca świat, pozwala jednak o tym zapomnieć, w drodze zamazywania pamięci o własnych metamorfozach. Próbowałem pokazać, że u podstaw legitymizacji bądź delegitymizacji narracji o przeszłości stoi spływanie znaczeń, które są do siebie podobne albo łączy je skojarzeniowe sąsiedztwo. Jeśli jednak oddzielimy od siebie zlewające się (nierozróżnialne w spontanicznych doznaniach) znaczenia, oczywiście i naturalne dotychczas linie demarkacyjne zaczynają przebiegać w innych miejscach, a znane nam poufnie pojęcia zaczynają oznaczać coś innego, czasem wręcz przeciwnego.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2009). *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH.
- Anderson, B. (1997). *Wspólnoty wyobrażone: Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. (S. Amsterdamski, Tłum.). Kraków: Znak.
- Barthes, R. (2000). *Mitologie*. Warszawa: KR.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2010). *Społeczne tworzenie rzeczywistości: Traktat z socjologii wiedzy*. (J. Niżnik, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. (2003). Poznań: Pallotinum.
- Bourdieu, P. (2008). *Zmysł praktyczny*. (M. Falski, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cocchiara, G. (1971). *Dzieje folklorystyki w Europie*. (W. Jekieli, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eliade, M. (1998). *Mit wiecznego powrotu*. (K. Kocjan, Tłum.). Warszawa: KR.
- Gellner, E. (2009). *Narody i nacjonalizm*. Warszawa: Difin.
- Hejdánek, L. (1990). *Filosofie a víra*. Praha: Evangelické nakladatelství.
- Hirsch, M. (1997). *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hołówka, T. (1986). *Myślenie potoczne: Heterogeniczność zdrowego rozsądku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Husserl, E. (1996). *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: Úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia.

- Kajfosz, J. (2013). Magic in the social construction of the past: The case of Teschen Silesia. *Polish Sociological Review*, 3(183), 351–367.
- Korzybski, A. (1994). *Science and Sanity: An Introduction to the non-Aristotelian Systems and General Semantics*. New York: Institute of General Semantics.
- LaCapra, D. (2009). *Historia w okresie przejściowym*. (K. Bojarska, Tłum.). Kraków: Universitas.
- Lyotard, J. F. (1997). *Kondycja ponowoczesna: Raport o stanie wiedzy*. (M. Kowalska & J. Migasiński, Tłum.). Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Lotman, J. M. (1997). Wola boska czy gra hazardowa: Prawdopodobieństwo i przypadek w procesie historycznym. *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, 51(1-2), 32–35.
- Neubauer, Z. (1994). *Přímlyce postmoderny*. Praha: Hrnčířství a nakladatelství Michal Jůza & Eva Jůzová.
- Norris, C. (2001). *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi: Teoria krytyczna i prawo rozumu*. Kraków: Universitas.
- Otto, R. (1920). *Das Heilige: Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier.
- Pestalozzi, J. H. (1935). *Sämtliche Werke* (T. 16). Berlin: Walter de Gruyter.
- Rauszer, M. (2014). *Homo frajer*. Gdańsk: Katedra.
- Sapir, E. (1978). *Kultura, język, osobowość*. (B. Stanosz & R. Zimand, Tłum.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Schuetz, A. (1944). The stranger: An essay in social psychology. *American Journal of Sociology*, 49(6), 499–507. <http://doi.org/10.1086/219472>
- Simmel, G. (1997). *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Strong, C. F. (1972). *Modern political constitutions*. London: Sidgwick and Jackson.
- Szacka, B. (2006). *Czas przeszły, pamięć, mit*. Warszawa: Scholar.
- Szacki, J. (1971). *Tradycja: Przegląd problematyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Tokarska-Bakir, J. (2000). *Obraz osobliwy: Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas.
- Trias, E. (1999). Myślenie o religii: Symbol i sacrum. W J. Derrida, G. Vattimo et al. (Red.), *Religia* (ss. 117–134). Warszawa: KR.
- Turner, M. & Fauconnier, G. (2002). *The way we think: Conceptual blending and the mind's hidden complexities*. New York: Basic Books.
- Vodrážka, M. (2013). *Filosofie tělesnosti dějin*. Praha: Herrmann & synové, Ústav pro studium totalitních režimů.